

من التاريخ إلى فلسفة التاريخ: التأليف والتركيب

إسماعيل الربيعي*

ملخص

بين الواقعة والمعنى، تكون مساحة القراءة التاريخية الفاعلة، الساعية إلى البحث في مجال الكلي المتمثل في عنصري ((الوحدة والنظام)) بوصفه غاية، فيما يكون عنصر ((ما وراء الزمان والمكان)) بمثابة الوسيلة. ومن هذا القوام يتبدى تطلع فيلسوف التاريخ إلى التأملات القبلية، والتي تكون بمثابة المهادر الذي يتم من خلاله نسج العلاقة الخاصة بين ((فكرة التاريخ)) و ((الأحداث)) ومدى تأثيرها على الإنسان والمجتمع.

في الكشف عن صورة الواقع والمعنى الذي يطرحه فيلسوف التاريخ، تبرز إشكالية العلاقة القائمة بين الفيلسوف الساعي إلى إبراز الغاية حيث محاولة الكشف عن ((قانون الحركة التاريخية)). في حين أن المؤرخ يقوم عمله على العقل والتفكير وتأويل العلاقات والأحداث.

إذا كان درس التاريخ يتوجه بعناية إلى تسجيل الحوادث الماضية، من خلال التوجه نحو الفردية وتحديد الزمان والمكان، والاهتمام بالتفصيلات الجزئية. أو التطلع نحو تحليل الظاهرة بأفق التجريب البعدي، من خلال الاستناد إلى التسجيل والتقرير، والتركيز على الوقائع التاريخية المتراكمة. فإن موضوع "فلسفة التاريخ" ينأى عن كل هذا، ويقوم على استبدال هذه الأسس بقواعد جديدة قوامها، البحث عن نسيج "كلي" غايته "الوحدة والنظام" ووسيلته "ما وراء الزمان والمكان"⁽¹⁾، والاتجاه في هذا كله يقوم على استبدال الحوادث الجزئية أو الفرعية بتاريخ عالمي يقوم على واحدة العلة، من خلال تبني رؤية فلسفية، يعتمد فيها فيلسوف التاريخ لمعالجة الظاهرة وصولاً إلى الغاية التي يضعها بشكل مسبق. وعلى هذا فإن أدواته المستخدمة في الدرس، تستند على التأملات القبلية⁽²⁾، حيث يعتمد إلى التأليف والتركيب ليُجعل من نسيج الأحداث ذات معنى موحد. وصولاً إلى خلق علاقة واقعية ما بين فكرة التاريخ والأحداث التي تمر بالإنسان والمجتمعات. من هنا تتحدد وظيفة "فلسفة التاريخ" في تطلعها المكثف نحو خلق وتركيز المعنى الواقعي إزاء الركائز "المجرد"⁽³⁾ من الأحداث التي يقوم بتسجيلها المؤرخ.

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2007.

* قسم العلوم الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة البحرين، البحرين.

المؤرخ والواقع

يكمن السؤال الأهم في كل هذا، عن العلاقة القائمة بين الجهد الذي يقوم به المؤرخ في الكشف عن صورة الواقع، وما يمكن أن يسبغه الفيلسوف من معنى وتفسير لكلية هذا الواقع. وهكذا يتم الغور في تفاصيل الموضوع من خلال البحث العميق عن الغاية التي يحملها موضوع التاريخ، وأهمية الدور الذي يضطلع به الإنسان في صنعه وتكوينه ⁽⁴⁾. وعلى الرغم من قوة هذه العلاقة بين المؤرخ والفيلسوف في موضوع "فلسفة التاريخ" إلا أن فسحة الدور الذي يلعبه الفيلسوف تكون أوسع، على اعتبار أن الغاية الرئيسة التي يبحث عنها تكمن في المعنى الذي يحمله التاريخ. وهكذا تتركز واجبات الفيلسوف في "الغاية" في حين أن دور المؤرخ يستمر، دون أن يكون خاضعا لسلطة الغاية. من هنا يتبدى بوضوح صراع الكم والنوع في الدرس التاريخي. فالمؤرخ لا يمكن أن يتم النظر إليه، على أساس أنه مجرد مقرر ومدون لحوادث جارية متعاقبة مجالها، "الزمان، المكان، الإنسان". بل أن النقد والتحليل والتركيب والمقارنة ⁽⁵⁾، كان لها الدور البالغ في دفع عجلة الدراسة التاريخية نحو آفاق جديدة، ساهمت إلى حد بعيد في رسم صورة جديدة، تستند إلى آليات العقل وملكة التفكير والتأويل الدقيق للعلاقات والأحداث، بل أن الدراسات الحديثة، صارت تركز اهتماماتها في توطيد أواصر العلاقة مع المناهج الحديثة، وغدت متطلعة للإفادة من علوم اللغة والنفس والعلوم الطبيعية الأخرى ⁽⁶⁾. حتى أن العديد من الدراسات المعاصرة بدت منغمسة في تحديد البنى والظواهر وانشغلت إلى حد بعيد في تفكيك المعاني، والبحث عن مضامين الاختلاف في السياقات الرهانان والممارسات والرؤى. وهكذا أتجه المؤرخ لاستعارة العديد من المصطلحات والإجراءات من العلوم الإنسانية، بل ونهل من مناهج العلوم الطبيعية. من هنا لابد من التأكيد على أن مسألة الفهم، لا يمكن حصرها في نطاق أو مجال الفيلسوف، وإلا فأننا سنكون قد أوقعنا ظلما "فادحا" في عمل المؤرخ. فالمسألة لا تتعلق بسباق دائر بين الفيلسوف والمؤرخ. بقدر ما تتركز حول المعطى الغائي الذي تعنى به ⁽⁷⁾ فلسفة التاريخ حول "قانون الحركة التاريخية". وهذه مهمة لا يضطلع بها المؤرخ، بل أنها تكون من صميم عمل الفيلسوف الذي يحاول أن يقف على تجسيد المعاني المختلفة وصهرها في جوهر موحد، حيث الاتجاه نحو تحديد معالم "تاريخ عالمي" واحد ⁽⁸⁾ يقوم على غاية بعينها تنشد استشراف المستقبل للإنسانية.

المطابقة والاختلاف

يستند موضوع "فلسفة التاريخ" على البحث في موضوع المطابقة والاختلاف، والعملية هنا لا تقوم على الاستقبال "بقدر استنادها إلى فعالية صنع المعاني من خلال المساهمة في

النقل والتحويل، تأكيداً " لفعل التأويل المستند إلي سمات الفريدة والتوجه نحو التعميم من أجل طرح الفكرة للتداول والفهم ⁽⁹⁾ . والواقع أن مصطلح فلسفة التاريخ كان قد دشن على يد فولتير عام 1765م، عندما اقترح قراءة فلسفية للتاريخ، كمحاولة لبلوغ المعنى الذي يمكن أن يستقى من الماضي، من أجل تفعيله مع الحاضر. ولم تكن هذه القراءة "المقترحة " لتخرج عن طبيعة التوجه نحو غربلة التاريخ وإخضاعه لاعتبارات الواقع، من خلال العمل على خلخلة المعاني الجاهزة وتفكيك البني الشاخصة فيه. بمعنى آخر كان التطلع قد تركز في تقديم معطيات الشك على حساب اليقينيان التي يقدمها التاريخ ⁽¹⁰⁾ . وكانت الأداة الرئيسة في ذلك قد استندت إلي تقديم مبدأ العلة والمعلول بلوغاً إلي المعنى الذي سيقف على تفسير كلي لحركة التاريخ. ومن خلال هذا كله يتم تحديد معطيات الغاية الكافة في محاولة الوصول إلي الأسباب الكامنة وراء عملية التقدم في التاريخ ⁽¹¹⁾ ، حيث الارتقاء والتكامل.

كان التاريخ مادة رئيسة استقى منها الفلاسفة تأملاتهم الفكرية، وكان لهذه التأملات الفضل في ولوج حالة من الإحساس التاريخي الذي أكسب الموضوع التاريخي قيمة أخرى مضافة. إذ لم تعد المسألة تتعلق بالوعظ والإرشاد الذي يمكن أن تقدمه التجربة التاريخية، بقدر ما غدا أداة مساعدة للكشف عن الحقيقة ⁽¹²⁾ . وقد تعمق هذا الاتجاه عندما تعرضت الثوابت الدينية للهزة العنيفة خلال مرحلة الإصلاح الديني التي بدأها "مارتن لوثر " إزاء الكنيسة الكاثوليكية. حيث بدا الصدام واضحاً بين العقل والثوابت اليعقينية التي كانت تركز عليها الكنسية، ومن هنا بالذات صار التاريخ وسيلة لتوسيع مدارك التجربة الإنسانية وميداناً للتطبيق والتجربة أكثر مما هو مجالاً "للمقولات النظرية ⁽¹³⁾ وهكذا صار المؤرخ يفسر الحاضر بالماضي، من خلال التطلع نحو الدراسة والقراءة الفاعلة للحدث الماضي، من أجل الوقوف على أصوله وتجلياته وصولاً للكشف عن الحقيقة. وعلى هذا استقبل ميدان التاريخ الفرضيات التي يعتمدها الفلاسفة، ليثمر عن هذا الوصول إلي معرفة أشد وثوقاً بطبيعة الحدث التاريخي، بل أن هذه المعرفة قادت الدارسين إلي تبني نظرة جديدة إلي اتجاه التاريخ، قوامها المزاجية بين موضوع التاريخ والرؤية المعرفية "الإبستمولوجية " ⁽¹⁴⁾ . بعد أن كانت تعتمد على التفسيرات الجاهزة الارتدادية، حيث الإشارة إلي أن الحدث التاريخي حمال أوجه، بتعبير آخر الاستناد إلي النظرة الماضية في تفسير أية ظاهرة معاصرة، مما يشكل إعاقة لحركة زمنية بالغة الأهمية، تتعلق بالمستقبل ⁽¹⁵⁾ . وإذا ما كانت النظرة السابقة إلي التاريخ تقوم على اعتباره " مفعول به " انطلاقاً من خضوعه السلبلي للتفسيرات المباشرة، والاعتماد على ردود الفعل في تحديد معالم الخطأ والصواب في الظاهرة. فأن العلاقة الجديدة مع الفلسفة أتاحت له أن يؤدي دوراً جديداً قوامه " الفاعل " في دراسة

الحدث التاريخي، ملاحظة واستقراء وشكاً منهجياً من أجل الوصول إلي الدقة في الوقوف على الحدث.

الاتجاه النقدي

اعتمدت فلسفة التاريخ في ربط علاقتها المعرفية بموضوع التاريخ، انطلاقاً من مبدأ الشك في مصادر التاريخ، على اعتبار إن المؤرخ يخضع للعديد من المؤثرات في وضع نتاجه معرفي، أن كان على الصعيد الديني أو تطمين مصالح السلطة السياسية، أو الخضوع لسلطة الأعراف والتقاليد والمعارف السائدة داخل المنظومة الاجتماعية لكن هذه المؤثرات وعلى الرغم من أهميتها لا يمكن اعتبارها عائقاً نهائياً، يقف في وجه كتابة تاريخ دقيق، إلا أن الأهم في كل هذا يكمن في عسر الترابط بين التواريخ المختلفة⁽¹⁶⁾. هذا إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار، أهمية فعل "القراءة" في التاريخ، إذ تكون هي المسؤولة عن ردم الفجوات بين وقائع التاريخ، إلا أن الرؤية "الكلية" لا بد لها من الخضوع لوجهة نظر الفيلسوف الذي يحاول إخضاع هذه الوقائع للرؤية التي يتبناها⁽¹⁷⁾.

ركزت فلسفة التاريخ على أهمية دراسة تاريخ الحضارة، حتى أن المقارنة صارت تأخذ بعداً أكثر رسوخاً بين فكرة التاريخ والعلوم التطبيقية. كما أن العديد من الفلاسفة، صاروا يؤكدون على أن التاريخ يعد العلم الأكثر قرباً من الحقيقة بإزاء العلوم التطبيقية⁽¹⁸⁾، على اعتبار أنك تكون أكثر قرباً من الحقيقة إذا كنت أنت صانعها. وانطلاقاً من المنظومة المعرفية التي يعتمد عليها "فيكو" فإن الطبيعة لا يمكن معرفتها إلا من خلال الله الذي صنعها. أما التاريخ الذي صنعه الإنسان، فاقتراب من حقيقته يتم من خلال دور الإنسان نفسه.

لم يكن الشك المجرد قد تمثل في الخطوات المنهجية التي أتبعها فلاسفة التاريخ، بل تبلور الاتجاه في خطوة حاسمة، تمثلت في سيادة الروح النقدية، والتي كان قوامها "الاحتمالات" حيث تم النظر إلي الإيمان بالحقيقة قدر تعلقها بالدليل. هذا مع الأخذ بالاعتبار أن الحقيقة المجردة لا يمكن الوقوف عليها من خلال منطق التاريخ، على اعتبار أن وسمها بالعلمية، لا يعني البتة بلوغه مستوى البرهان المباشر، كما في العلوم الطبيعية⁽²⁰⁾ وهكذا أضحت "الحقيقة المحتملة" أساساً لتقييم التجربة التاريخية. ولعل اتجاه "الاحتمالية" Probabilisme الذي تبناه ديفيد هيوم ت 1776، يلقي الضوء الساطع على طبيعة هذه النظرة إلى المعرفة التاريخية، حيث الفصل بين الأفكار والوقائع، على اعتبار أن الأفكار يتم الوصول إليها عن طريق "عملية الفكر" فقط. أما جميع الحقائق المتصلة بالأفكار فأنها ترتبط "بالصور" باعتبار التواطؤ على المعاني التي أنتجها العقل⁽²¹⁾. فعلى صعيد علم الدلالة، ما الذي يجعل من اللون الأحمر أحمر؟ وإذا ما أ

خذنا تمثيلات هذا اللون في قانون المرور لتساءلنا حول : " أن اللون الأحمر يعني الوقوف " أما المسير خلال ظهور هذا اللون فانه يعني كسر القاعدة القانونية، مما يعنى تطبيق العقوبة ودفع الغرامة، أو ربما تطبيق إجراء قانوني أشد صرامة وقوة، هذا على صعيد الأفكار، في حين أن الوقائع ستفصح عن نتائج أخرى أشد اختلافاً، ترتبط بشكل أوثق بمبدأ العلة والمعلول⁽²²⁾. حيث تفيدنا التجربة إلى وجود العديد من الاحتمالات المرتبطة بالانطباعات والتجارب الجزئية، فإذا ما أخذنا ذات اللون "الأحمر" ووضعناه في حيز من التطبيق الفعلي لوجدنا أن احتكام التجربة يستند إلي احتمالات متعددة. من بينها أنه مجرد إشارة مرور، قابلة للعطب والعبث والعطالة، كما أن واقع التجربة يقدم العديد من الاحتمالات حول موقع الإشارة وكفاءتها وإمكانية مشاهدة الناظر إليها، وعلاقتها برجل المرور أو التيار الكهربائي الذي قد ينقطع عنها أو ضмор اللون فيها بسبب تقادم الزمن عليها، وتأثيرات سطوع الشمس، الخ من الاحتمالات القائمة⁽²³⁾. من هنا يمكن الوقوف إلي أن المعرفة الإنسانية لا يمكن اعتبارها وفق معيار الحدود المطلقة. لكن هذا كله لا يلغي الطابع الحدتي وأهميته في ترسيخ تجربة ثقافية، تمثل الإسهام الفاعل في توسيع المدرك المعرفي للإنسانية.

العلة والمعلول

كان للجهود المعرفية التي قدمها الفلاسفة في مجال دراسة فلسفة التاريخ، الأثر الأهم في نقلها من مرحلة تفسير الحقيقة التاريخية من خلال إخضاعها لدور الصدفة، إلى مرحلة جديدة تمثلت في خضوع الحقيقة إلى مبدأ العلة والمعلول، ويعد شارل مونتسكيو ت 1755 رائد دراسة العلية في التاريخ،⁽²⁵⁾ باعتبار التأكيد الذي يطلقه حول إنفاء دور الصدفة في حكم العالم. حيث يشير إلى عمومية العلل مابين معنوية ومادية ومدى تأثيرها في الواقع، وإذا ما أفرزت الوقائع نتيجة ما فأن خضوع التفسير يعود إلى العلل العامة. والتأكيد هنا يتم من خلال الفرز القائم ما بين نمطين من الأنظمة، " الحر والاستبدادي " فالنظام الحر قوامه⁽²⁶⁾ الاختلاف بين المصالح الفردية المعترف بها أصلاً داخل المنظومة الاجتماعية، وضير من أن يصل الاختلاف حد النزاع والصدام، حيث يمكن الإشارة إليه، على أنه دليل صحة وعافية. فلا وجود للمطابقة داخل النظام الحر. وبهذا التأكيد فأن الإشارة التي يعتمدها المؤرخون⁽²⁷⁾ في أسباب سقوط الدولة الرومانية، حول الاختلاف والانقسام والنزاع الداخلي، كركن أساس في معالم السقوط يعد هذراً معرفياً بالغ السذاجة. ولا يترك " مونتسكيو " الأمر سائلاً من دون قاعدة يتكئ عليها هذا التحليل، بل أنه يشير إلى أهمية "الانسجام " بين الاتجاهات المختلفة التي تنشذ الغاية الأسمى للجميع. وبهذا يخلص إلى نتيجة مفادها أن قوة النظام تتمثل في الاضطراب التي يعم المجتمع، وقد اتجه بنظره نحو العلمية⁽²⁸⁾، من خلال إقصائه لتبصرات فكرة العناية الإلهية.

لكن هذا الاتجاه لم يكن الأشمل، إذ برز فلاسفة آخرون حاولوا التوفيق ما بين اللاهوت والعلمانية، وكان من أبرزهم الفيلسوف الإيطالي " فيكو " ت 1744 ذي النشأة اليسوعية، والذي حاول دراسة التاريخ من خلال تطبيقات المنهج العلمي، حيث قادته بحوثه إلى أن تاريخ الحضارة مر بثلاث مراحل ؛ الثيوقراطية، الأرستقراطية، الديمقراطية⁽²⁹⁾. من خلال الربط الصارم ما بين المعرفة والفعل. رافضاً في ذلك المنظومة المعرفية التي قدمها "ديكارت" ت 1650 والمؤكدة على أن سبيل المعرفة يتم عن طريق الإدراك. وإذا ما كان تأكيد "فيكو" على أن الإنسان هو الأقدر على فهم حقيقة التاريخ، بحكم صنعه له، فانه وبحكم جذوره المعرفية الدينية، لم يخف بشكل مطلق تأثير العناية الإلهية في رسم بعض أحداث التاريخ. والواقع أن النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كان قد شهد ضموراً في تصدر التفسير الديني، لاعتبارات تتعلق بتطبيقات مبدأ " العلية " الذي انتقل في هذه المرحلة وبشكل سافر⁽³⁰⁾ من "الغائية" إلى "الطبيعية".

المسعى نحو الكلي

كانت تأملات مونتسكيو في التاريخ قد جنحت نحو وحدة شاملة كلياتية، مادتها تاريخ العالم، تلك التي كانت وليدة العصر الذي عاش فيه، حيث التحولات التي أحدثتها الوقائع الجديدة، والتي راحت تشكل تهديداً مباشراً لمجمل العلاقات والقيم القديمة⁽³¹⁾، فانفتاح العالم صار على أشده شرقاً حيث "رائحة التوابل" أو غرباً حيث ((بريق الذهب)) في العالم الجديد. فيما كانت التفاعلات الداخلية قد توجهت مناقشة القضايا التي كانت في حكم المحرمات، لاسيما على الصعيد الديني والأخلاقي⁽³²⁾ حتى كانت حركة الإصلاح الديني التي قادها الراهب الألماني مارتن لوثر 1483-1546، أو الثورة الكوبرنيكية نسبة إلى كوبرنيك ت 1543 الذي أكد على استقلال الطبيعة عن اللاهوت، ناقضاً في ذلك المفهوم المثالي، المستند إلى مركزية الإنسان في الكون أو حالة التبدل في القيم الاجتماعية وكسر الحواجز التقليدية ما بين⁽³³⁾ العامة والنخبة. وإذا ما كانت مادة التأمل قد اقتصرت على الذات، فأن الاتصال عبر وسيط المكان قد أفرز مادة تمثلت في الآخر. وهكذا كان الحفز الذهني الذي أفرز مؤثراً ته في الأفكار السائدة خلال القرن السادس عشر. تطلع نحو كسر جاهزية المعاني، وفي هذا لم ينج التاريخ ذاته من النقد والتشريح عبر مشروط "الذات والآخر" حتى غدا مادة يتم الغور فيها من خلال⁽³⁴⁾ صورة الحاضر، بحثاً عن الذات.

التاريخ بوصفه علما

من هنا كان الانتقال من العمومية والانتقائية في دراسة النماذج التاريخية إلى الكليانية. وأمن الماهيات حيث التأكيد على النماذج المثالية، إلى دراسة الوقائع والحصول على قوانين منها، وأمن التجريد إلى الدقة. وعبر هذا المحمول المعرفي، صار الاتجاه نحو تدشين "علم التاريخ" (35) حيث البحث عن حقيقة من أجل اكتشافها. وعلى هذا فإن اليقينيات المرتبطة بالتاريخ صارت وعلى يد "فلسفة التاريخ" مجرد صدى من الماضي، إذ لا يمكن الارتكان إلى علة واحدة في تفسير التاريخ (36) وما دامت مادة هذا العلم تقوم على الإنسان، فإن تخطي دوره استنادا إلى العقل اللاهوتي، غدا من الأمور غير المسلم بها. أو أن يتم الاستناد إلى غاية بعينها "الأخلاق" في تحديد مسار التاريخ وتوجهاته.

إن الطريق المؤدي إلى "علم التاريخ" يستدعي تنقيته من هيمنة اللاهوت الكنسي وغائية الأخلاق، من أجل فسح المجال أوسع لاكتشاف القوانين الخاصة بالتاريخ (37). التي حاولت ربط نتائجها بالتفسير اللاهوتي. وبالمقابل نشأت نزعة المقابلة لدى اللاهوتيين، الذين رفعوا إصبع الاتهام نحو أصحاب النزعة الإنسانية في تفسير التاريخ واصمينهم بالهرطقة والإلحاد. والواقع أن تقديم دور الإنسان في صنع التاريخ إنما يمثل محاولة لتمييز التاريخ (38) عن باقي العلوم، واتجاهاً نحو تحديد مفاصلة الأساسية. فعلم التاريخ لا بدله من الاعتماد على نظامه الخاص، الذي يمثل مكوناته وتجلياته.

يتجلى صراع الدنيوي والمقدس بشكل واضح في موضوعة الأنظمة، المرتبطة بالسياقات داخل الحياة. ومهما كانت المحاولة لجعل التاريخ مادة علمية طبيعية شديدة الارتباط والتعلق بالإنسان، فأنها وعلى أية حال لا يمكنها الإفلات من سلطة اللاهوت أو الأخلاق. لكن الاقتراح الذي قدمته فلسفة التاريخ كان قد ارتبط بمسألة المعالجة للظواهر المرتبطة بهما، (39) باعتبارهما ظواهر إنسانية. لكن تبقى المسألة محكومة بالتجزئية، فالنظرة إليها لا تتم من خلال النظرة التاريخية، بقدر ما يتم النظر إليها كعوامل داخلية ضمن منظومة اجتماعية محددة المعالم، ويكون لهما التأثير في تشكيل المعنى والرؤية أي البحث عن الدور الإنساني للأخلاق أو اللاهوت (40). من هنا كان التسلسل الأشد حسماً في العلاقة المعرفية، انطلاقاً من جعل "الأخلاق واللاهوت" كمادة خاضعة لسياقات علم التاريخ، والعمل على تنزيه التاريخ من التصورات المسبقة التي يفرضها اللاهوت أو الأخلاق. وهكذا تتوضح السياقات والمعايير في تحديد العلاقة بين الطرفين.

أجتهد فلاسفة التاريخ في دراسة المضمون التاريخي، وإخضاعه لمبدأ العلة من خلال الغور في تفصيلاته المباشرة بالإنسان حيث صار الاتجاه نحو التمييز بين العلل من أجل الوصول إلى تحديد السمات التاريخية لأية أمة من الأمم. ومن هذا التمييز تمكن فولتير أن يوظف الدور الذي يلعبه " المثل الأعلى " في حياة الأمة ومسيرة التاريخ⁽⁴¹⁾. ومضى الفلاسفة الآخرون للتوقف ملياً عند حدود العلة الأخلاقية للوقوف على تفسير للأحداث الطارئة التي تدور في فلك التاريخ. ليتم التأكيد على دور الإنسان ومسئولتيه المباشرة في إحداثها، من دون ربطها بالسماء. وهكذا تعززت فكرة "حرية الإرادة " وأن الإنسان مسؤول عن أفعاله⁽⁴²⁾، وبالتالي فإنه مسؤول عن صنع التاريخ. وإذا ما تم النظر إلى الربط المستمر بين الإنسان والنكبات، فإن هذا لا يعني بأن الإنسان هو رهن الفوضى والحماقات، بل أنه تمكن من تحديد أهدافه وغاياته انطلاقاً من الغاية الأخلاقية المرتبطة بالمثل الأعلى. ومهما كان لبوس "العلية " مثالياً أم طبيعياً فإن ارتباطها " بالغاوية " كان الأس الذي قامت عليه.

التطلع الأهم كان قد توضح في الاتجاه نحو كتابه تاريخ عالمي للإنسانية، متجاوزاً جميع المحددات والقيود والأجزاء، قوامه الأمم والحضارات والمواضيع والأحداث. ومسعاها الإحاطة بتاريخ البشرية من عهود التكون، والبدائيات، وحركة الاتصال، وكل ما يتصل بالتحويلات والتغيرات والأنماط التي مرت على حياة الناس⁽⁴⁴⁾. مع العناية بالقيم والأعراف والنتائج الحضارية وتطور الأفكار والمعارف واللغات، هذا بالإضافة إلى دراسة الأفكار والمعتقدات الدينية بلوغاً إلى تشكل العقل الجمعي والمعارف والمدرجات التي بلغت البشرية.

لابد من الإشارة هنا إن التوجهات التي طبعت "فلسفة التاريخ " وعلى الرغم من عنايتها بالجانب الاجتماعي والعقدي والمؤثرات المختلفة، أو الاهتمام بالحقب الزمنية القديمة التي مرت على الأمم والشعوب، إلا أن الانتقائية بقيت حاضرة، شديدة الوضوح في هذا النتاج. بل أن المركزية الغربية كانت بمثابة الموجهة والدلالة لجهود فلاسفة التاريخ عنايتهم نحو الأمم التي اتصلت بها أوربا، أو بحكم ردة الفعل على الأوضاع الداخلية في أوربا⁽⁴⁵⁾، خصوصاً وأن فاعليه الاتصال مع الآخر كانت قد تبدت بشكل جلي من خلال حركة الكشف الجغرافية والتواصل المكثف مع الأمم الشرقية أو الشعوب المتأخرة المتواجدة في أطراف القارة الأوربية. وعلى هذا برزت الدعوة إلى تبني قيم بذاتها داخل النطاق الأوربي، بعد أن يتم اقتباسها من الأمم الأخرى. ولم يتوقف الأمر على النهل من القيم الإيجابية، بل كانت الدعوة متطلعة إلى أهمية التوجه نحو دراسة القيم المختلفة لدى الأمم، من أجل تخطيها داخل النطاق الأوربي⁽⁴⁶⁾. وكان " ديكارت " ت 1650م قد أشار مباشرة إلى أهمية التعرف على أخلاق الأمم المتنوعة، من أجل الوصول إلى تقييم أدق للمجتمع الذي فيه. فالاختلاف في الأحوال والأفكار والممارسات لا يعني أبداً مجانية

العقل أو مشارا للاستخفاف⁽⁴⁷⁾، بقدر ما يرتبط الأمر بإغناء التجربة وارتباطها الصميم بالواقع. فيما كانت الدعوة الأهم قد ركزت على أهمية التفاعل مع الواقع. على اعتبار أن التاريخ لا يعنى التبتل في دراسة الماضي والانغلاق في فروضه، و إلا فأن الانقطاع عن روح العصر سيتجلى واضحا. هذا بالإضافة إلى أن الانغماس في النص التاريخي واعتباره حقيقة مطلقة، يؤدي بالمتتبع إلى خلط كبير في التقييمات على اعتبار الإغفال الذي يعتمد إليه التاريخ إلى بعض الوقائع، انطلاقا من وجهة النظر المستندة إلى تغليب الأهم على المهم، حسب وجهة المؤرخ. وعلى هذا فأن الواقع شيء، والكتابة التاريخية شيء آخر⁽⁴⁸⁾. وعليه فأن "المثل الأعلى" في التاريخ لابد أن يخضع لكثير من التمهيص والتدقيق عبر قراءة ناقدة فاحصة قوامها البحث عن المعنى. في حين أن الانتقائية تجعل من الشخوص الفاعلة في الحدث التاريخي، وكأنهم كائنات أسطورية، غير قابلة للمساس أو النقد أو حتى وضعهم⁽⁴⁹⁾ ضمن البشري والبسيط.

العقل والطبيعة

من فكرة التقدم كان عمانوئيل كانط ت 1804م قد ربط ما بين "حرية الإرادة" والقوانين العامة للطبيعة. من خلال إشارته إلى أن التاريخ يتوجه في مسعاه نحو الكشف عن العلاقة بين حرية الإرادة والنظام الذي يطبع السلوك الإنساني انطلاقا من فكرة التقدم. وإذا ما كانت الإرادة تتجلى لدى الأفراد على صعيد نسق العلاقات الذاتية، حيث الاختيار يأخذ مدى أوسع. في حين أن الأمم تخضع لقوانين الطبيعة بشكل واسع، ومهما حاول البعض الإفلات من سيطرة الطبيعة، فأن الواقع إنما يجعل الجميع يعملون وفق قوانين الطبيعة⁽⁵⁰⁾ ولابد من التأكيد هنا على أن الأفراد وخلال مسيرة حياتهم لا يسيرون حياتهم من دون تدبير أو خطة من نوع ما، وبالمقابل فإنهم لا يخضعون للتفاصيل الدقيقة والصارمة التي تحددها تلك الخطة. وعلى هذا الأساس فأن "التاريخ" لا يمكن إخضاعه لخطة محددة. ولعل المأزق التي تخلل حركة الفعل الاجتماعي تشير بجلاء إلى الكثير من العبث والأخطاء التي تقع فيها المجتمعات على الرغم من طابع الوقار والحكمة الذي يطبع توجهاتها العامة. من هنا كان السؤال المنقسم على نفسه في تحديد "الغاية" وهل يمكن ربطها بالإنسان أم بالطبيعة. والواقع أن العلاقة الثنائية بين الإنسان والطبيعة يمكن أن تثمر عن نتيجة، قوامها؛ إنتاج الطبيعة للإنسان القادر⁽⁵¹⁾ على اكتشاف الخطة الثابتة والقوانين التي تحكم "علل الطبيعة".

يمكن الوصول إلى الفكرة القائلة بأن الطبيعة الداخلية لكل كائن حي لابد أن تستند إلى غاية محددة. ومن خلال الغور في عمق مبدأ غاية الطبيعة، يتوضح لنا أن وظيفة من نوع ما، منوطة بكل كائن على اعتبار النظام الذي يميز الطبيعة. وإذا ما تعرضت هذه الفكرة للاختلال، فأن

الاحتكام في تفسير الظواهر ستكون مرجعيته "الصدفة" التي ستقصي⁽⁵²⁾ دور "العقل". وعلى اعتبار أن العقل هو أبرز ما يميز الإنسان عن باقي الكائنات الحية داخل نطاق الطبيعة. فأن الطبيعة ستكون المسؤولة عن إبراز دور العقل للفكاك من أسر الفروض المرتبطة بالطبيعة، قدر تعلقها بالفرائز الكامنة داخل الطبيعة الإنسانية. وهكذا فأن الفكاك لا يتم بشكل فجائي، بل يتم الاستناد إلى المحاولات المستمرة، والتي تمنح الخبرة في الانتقال من مرحلة إلى أخرى في سبيل التقدم التدريجي. والخبرة هذه لا ترتبط بجيل بعينه أو فرد بذاته. حيث أن الخبرة المعرفية تكون نتاجاً لتراكم معرفي تتمثله الأجيال المتعاقبة، من أجل التوافق مع حاجات الطبيعة، إذ لابد للتطور من الانسجام مع الحاجات التي تفرضها الطبيعة⁽⁵³⁾. وهكذا تتحدد معالم "الغاية" لدى النوع الإنساني في علاقته مع الطبيعة. حيث البحث الدائب عن فكرة "أطراد التقدم".

من هذا كله يتجلى دور الطبيعة وأثرها على الإنسان في تحديد غايته من الصراع الداخلي بين العقل والغريزة، على اعتبار أنها قد منحت الإنسان "العقل" وبالتالي كانت الثمرة قد تمثلت في "حرية الإرادة"، انطلاقاً من النظام الذي يميز الطبيعة. ويبقى الأمر الأهم متعلق بالموجّهات التي تفرضها الطبيعة على الإنسان، باعتبار الملكات التي قدمتها له. حيث لم تقدم له "المعرفة الجاهزة" بل أرادت له أن يتطلع نحوها من خلال لذة الاكتشاف.⁽⁵⁴⁾ وهكذا فأن الغاية التي تمثلها الطبيعة في تحديد علاقتها بالإنسان لم تقم على شرط "السعادة"، إنما على تقديم دور "العقل" من هنا يتبلور الاتجاه في مضمون الاستمرارية للنوع الإنساني. فلو أن نظام الطبيعة قد كفل السعادة للإنسان، لكانت الحياة قد توقفت، ولم يعد ثمة حافز للتنوع، في حين أن تقديم الطبيعة "لدور العقل"⁽⁵⁵⁾ سيجعل من الإنسان قادراً للتطلع نحو السعادة، بمدركاته الذاتية.

الإنسان مجبول على رغبة الاجتماع البشري، هذه خاصية تفرضها الطبيعة. لكن الاجتماع هذا لا يمكن الركون إليه كمحدد نهائي، بل أنه أحد العوامل الأساسية في حفز الاختلاف داخل النوع الإنساني، بل أنه يتخذ طابع التوجيه نحو رسم معالم الخصوصية وتبلور الذاتية. حتى ليكاد "الاجتماع" مسؤولاً عن تطلع الإنسان نحو الملكية الخاصة وترسيم معالم الفردية والتميز عن الآخرين. من هذه الخاصية المقلقة المربكة، يتولد الحافز نحو الابتكار، كمحاولة لتحقيق القيمة الاجتماعية. وهكذا يكون التنافس بين أفراد النوع الواحد، الدافع الأكثر تأثيراً في انتقال المجتمع من طور إلى آخر، حيث تتبلور الثمرة في فكرة التقدم. وإذا كان "التنافس" قد اتخذ طابعاً صراعياً وحشياً في الحقب الأولى من حياة المجتمعات البشرية، فإنه ومن خلال التراكم الزمني استحال إلى قواعد أخلاقية، ساهمت في توجيه نزعة الوفاق وتوزيع الأدوار داخل النطاق الاجتماعي. ويبقى الأهم في ذلك يعود إلى الدور الذي اضطلعت به "الحقب الأولى" في توجيه المجتمع للانتقال من الفطرة والبداية إلى النظام والحضارة. فالإنسان ينشد الراحة والدعة

والاستقرار⁽⁵⁶⁾ والمطابقة، في حين أن الطبيعة تفرض التحدي والمشقة والعمل والاختلاف. ومن بين هاتين الرغبتين المتناقضتين، يتولد النمء في الاستعداد نحو التقدم. وإذا ما تم الربط ما بين التوترات في الغايات، لكان الوصول إلي أن ثمة نظام يحكمها ممثل في حكمة الخالق العظيم.

الحرية والقانون

يسعى الإنسان جاهداً إلى تأكيد حرّيته، وطالما أنه يعيش ضمن نطاق المجتمع، فلا بد أن تصطدم هذه الحرية، بحريات الآخرين. وهذا ما يؤدي بالطبع إلى خلق الفوضى والبلبلة. ومن أجل الوصول إلى نوع من التصالح كان لابد من الخضوع إلى القانون الذي يحدد الواجبات ويضمن الحقوق لجميع الأفراد المنضوين تحت لواء المجتمع المدني. وكان "كانط" قد تساءل مستنكراً، كيف يمكن التوفيق بين أن يكون المرء ؛ "إنساناً" و "عادلاً"، في معرض تحليله حول أهمية "السيد العادل الأعلى للعدالة العامة" من أجل ممارسة السيادة على المجتمع لضبط وتوجيه استخدام الحرية داخل النطاق الاجتماعي. فعلى الرغم من أهمية الحرية⁽⁵⁷⁾ والتطلع نحو تثبيتها، إلا أن الافتقار إلى وجود رقابة صارمة ودقيقة على ممارستها، سيجعل منها نهياً لإساءة الاستخدام. وعليه تتمثل أهمية وجود السيد الذي يقوم بتنظيم العلاقات داخل المجتمع، مقابل تقديم الطاعة من قبل الأتباع.

ما ينطبق على الناس في أهمية وجود قانون عام يخضعون له من أجل تنظيم الحريات التي يتمتعون بها، ينطبق بدوره على الدولة وطبيعة علاقاتها مع الدول الأخرى. وإذا ما كان الدستور، هو الكفيل في تنظيم وحدة المجتمع على الصعيد الداخلي، فإن إيجاد هيئة دولية متحدة بجمع تحت لوائها جميع الدول والأمم والشعوب، لكفيلة في تنظيم الوحدة الخارجية للمجتمع البشري بأسره، وإنهاء لدور "الحروب" في تحديد مضمون العلاقات الدولية، المتضمنة جميع الشرور والحماقات والعبث الوحشي. والمجتمع المدني لا يمكن بلوغ مفاصل الحياة الدستورية داخل كيان أية دولة لها حدودها ومكوناتها من دون الانضواء تحت رعاية "الهيئة الدولية المتحدة" التي ستكون بمثابة الضمانة لوحدة الغاية بالنسبة للمجتمع البشري بشكل عام.

لا يمكن تصور بناء حضاري لأية أمة أو دولة بمعزل عن تأثير أمة أو دولة أخرى. فالإقتباس والتأثر والتأثير والاتصال، ظاهر وباد للعيان عبر جميع حقب التاريخ المختلفة. وكما يتنازل الأفراد عن بعض حقوقهم إلى السلطة الداخلية من أجل استمرار وبقاء "العقد الاجتماعي" بين المواطن والسلطة. فأن الاقتباس الحضاري والتعاون الدولي يقتضي هو الآخر، التنازل من قبل الدولة عن بعض الحقوق، لضمان استمرار السلم والأمن الدولي. ولابد من التوقف ملياً عند تقييم المحددات، فلا يمكن التقليل من المؤثرات، إن كانت على الصعيد الداخلي أو حتى الخارجي، فالارتباط قائم بوشائج شديدة الالتصاق⁽⁵⁹⁾. إذ كيف يمكن الفصل بين الأنشطة

والفعاليات البشرية وتحديد وجهتها، هذا إذا ما تم التعامل مع قطاع التجارة على سبيل المثال المتوجه أصلاً نحو فعالية التبادل السلعي مع الدول الأخرى. وإذا ما تم التصنيف على أنشطته، فإن التأثير سيتبدى على صعيد العلاقات الخارجية. وبذات القدر إذا ما تمت مقايضة حدود " الرفاهية " للمواطن داخل مجتمعه وتقاطعها مع مصالح وغايات الأفراد داخل النطاق الاجتماعي الواحد. مما ينجم عنه تثوير الرغبات الفردية الطامحة نحو التغيير، ومحاولة الحصول على قدر أدنى من المطالب. وهكذا فإن التطلع نحو التغيير، سيكتسي محاولة المساهمة الجادة في تغيير الواقع، إلى الحد الذي يبلغ فيه المطالبة في تغيير القواعد التي تستند عليه الحكومات. وبحكم التراكم المعرفي والخبرات (60) السابقة، فإن الحكومات ستجد أن خيار التغيير الداخلي، سيكون الأجدى والأكثر نفعاً في بناء علاقات دولية خارجية. هذا إذا ما تمت مقارنته بخيار الحرب في رسم العلاقات الدولية والتي لا ينتج عنها سوى الدمار والخراب وخسائر الأرواح وفقدان الأموال وضياعها.

التاريخ العالمي وفكرة التقدم

لعل الكشف الذي يقدمه التاريخ حول ملامح الاختلال والفوضى داخل المجتمعات، أو تحديد معالم المتغيرات داخل الأنظمة السياسية لأية حكومة، أو حتى رسم رؤية مستقبلية لأوضاع العالم من خلال دراسة العلاقات الفاعلة داخل الكيان المجتمعي وتحديد الفاعلين المستقبليين، وإلقاء الضوء على النتائج المحتملة وأثرها الإنساني والاجتماعي. سيؤكد على ارتباط تطلعات الجنس البشري (61) بالغايتها التي وضعها الخالق في الطبيعة، ومن هنا تولدت فكرة التاريخ العالمي العام.

من الركائز التي قامت عليها فلسفة التاريخ، تبرز فكرة التقدم " progress " التي وضعت للمقارنة بين تأثيرات القوى المادية والروحية، وكانت هذه الثنائية الفصيل الأهم الذي ذهب إليه جان جاك روسو ت 1778، الذي أشار إلى أن التقدم في المجال المادي سينجم عنه تردياً وانحلالاً في المجال الروحي. وعلى هذا فإنه خلص إلى نتيجة مفادها أنه لا يوجد "تقدم " باعتبار أن التقدم في مجال، سيصاحبه سوء وتدني في المجال الآخر، وبقدر هذه العلاقة الخاسرة التي تبناها " روسو " حول فكرة التقدم (62) فإن فلاسفة آخرون كانوا قد أشاروا إلى الجانب الإيجابي فيها. وهذا ما أوضحه "كوندرسيه " ت 1794 من خلال توثيق العلاقة ما بين العقل والأخلاق. ولم يتخلف عنه " هردر " ت 1803 الذي أوضح أن مبدأ التقدم هو الأس الذي يستند إليه تكامل الإنسان في صيورته وتكوينه (63) منطلقاً من الربط بين الكوني والإنساني، وعامداً إلى تحديد أهمية النموذج الأوربي باعتباره النمط الحضاري، الذي يمثل نزوة التقدم البشري. أما "كانط " فقد ربط ما بين فكرة التقدم والعقل الذي يميز الإنسان عن باقي الكائنات الحية في الطبيعة. وهكذا فإن العقل سيكون له الدور الأهم في إقصاء الغريزة، ليتوجه من خلال حرية

الإرادة نحو التكامل⁽⁶⁴⁾. وكان "هيجل" ت 1831 قد وضع حدوداً للتقدم من خلال اقصره على جانب محدد ممثل بفكرة الحرية⁽⁶⁵⁾. وانطلاقاً من الفكرة المؤكدة على وحدة الجنس البشري، صاغ "أوغست كونت" ت 1857 فكرته عن التقدم، من خلال إخضاع النوع الإنساني لمسار تاريخي واحد، وقوانين اجتماعية واحدة، ومن هذه المقدمات، كانت النتائج التي توصل إليها قد تمثلت في أن هذا النوع، سيصل إلى نظام اجتماعي واحد. وهكذا وضع صيغته الثلاثية لتقدم الفكر الإنساني عبر مراحل؛ (اللاهوت، الميتافيزيقيا، الوضعية) والأهم في أفكار "كونت" تتعلق بالمرحلة الثالثة "الوضعية" التي أكدت على أهمية⁽⁶⁵⁾ تخليص العلم من التأملات الفلسفية. وعلى اعتبار أن كارل ماركس "ت 1883 كان يسعى نحو تغيير العالم وليس إلى تفسيره، فإنه تعامل مع التقدم باعتباره عيان واقعي، وليس مجرد ماهيات وتأملات، محدداً ذلك في حركة التاريخ المتمثلة بالصراع⁽⁶⁶⁾ الطبقي. باعتبار البحث في أصل مفهوم التقدم من خلال ترصد معيار الممارسة (البراكسيس)، حيث النظر في الوحدة القائمة بين الفكر والممارسة، ومعيار الفكر بوصفه الوحدة القائمة بين الذات والموضوع.

From History to the Philosophy of History: Writing and Construction:

Ismail Roba'i, Faculty of Arts, University of Bahrain, Bahrain.

Abstract

An active reading of history occurs between the space comprising the event and its meaning. This reading strives to encompass the whole through two elements: Unity and organization (as an end) and beyond time and space (as a means). From this perspective, therefore, the philosopher of history looks at tribal thinking, as a starting point to understand the relationship between the idea of history and the event and the influence of such a relationship on people and societies.

In trying to reveal the picture of reality and meaning (proposed by the professor of History), the problem arises between the philosopher who tries to understand the "ends" through the law of historical movement and, the historian who tries to understand the mind, thought and interprets relationships and events.

الهوامش:

- (1) عبد العزيز الدوري، فلسفة التاريخ، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، الكويت 1971، ص 66.
- (2) د. احمد محمد صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية 1990، ج 2 ص 110.
- (3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984، ج 2 ص 157.
- (4) غانم الهنا، فلسفة التاريخ، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت 1988، المجلد الثاني - القسم الثاني ص 985.
- (5) د. عبد العزيز الدوري وآخرون، تفسير التاريخ، لا ناشر، بغداد لا تاريخ، ص 6 .
- (6) د. إلبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دارالأندلس، بيروت 1980، ص 117.
- (7) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين احمد أمين، مركز الأهرام، القاهرة 1993، ص 66.
- (8) جوزف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات ، بيروت 1986، ص 124.
- (9) جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير اوبري، منشورات عويدات، بيروت 1985، 82.
- (10) جون توش، المنهج في دراسة التاريخ، ترجمة د. ميلاد المقرحي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي 1994، ص 202.
- (11) ايزايا برلين، نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة سميرة فلو عبود ،دار الساقى لندن 1993، ص 53.
- (12) تودوروف ، نحن والآخرين، ترجمة د. ربي حمود، دار المدى، دمشق 1998، ص 38.

- (13) توبي هاف، فجر العلم الحديث، ترجمة د-احمد محمود صبحي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1997، ج 2 ص 172.
- (14) جورج غور فيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة د. خليل احمد خليل المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1988، ص 226.
- (15) بيار بورديو، أسباب عملية، عادة النظر بالفلسفة، ترجمة د. أنور مغيث، الدر الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت 1996، ص 199.
- (16) جورج بالا نديه، الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة على المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1990، ص 127.
- (17) أدوار دكار، ماهو التاريخ، ترجمة ماهر الكيالي و بيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1986، ص 59.
- (18) Sidney Hook , philosophy and history , Symposium , New York 1963, P.91.
- (19) Collingwood The idea of History , London 1946.. P63
- (20) البير باييه، تاريخ الفكر الحر، ترجمة د. عاطف علبي، معهد الإنماء العربي، بيروت 1996، 108.
- (21) Anthony Flew ,umes Philosophy of Belief ، London and New York 1961 , P. 31
- (22) U. Eco, Atheory of Semiotics, London 1976, P. 82 .
- (23) عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب . دراسة مقارنة مع السيميائ الحديثة، دار الطليعة، بيروت 1985، ص 80.
- (24) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2 ص 616.
- (25) لوي التو سير، مونتسكيو السياسة والتاريخ، ترجمة نادر زكري، دار التنوير، بيروت 1981، ص 46.
- (26) تودوروف ، نحن والآخرين، ص 409.
- (27) د. معن زيادة " محرر " الموسوعة الفلسفة العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت 1997، المجلد الثالث ص 615.
- (28) Robert Shockleton , Montesyuieu : Acritical Bioyraphy , Oxford 1961 ,P.59
- (29) فرانكلين باومر، الفكر الأوربي الحديث، ترجمة د. احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988، ج 2 ص 121.

- (30) ما يكل تومسون وآخرون، **نظرية الثقافة**، ترجمة د. علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1997، 199.
- (31) لوي التو سير، المصدر السابق، ص45.
- (32) البير باييه ، المصدر السابق، ص 107.
- (33) توبي هاف، المصدر السابق، ج ١ ص 153.
- (34) جان كر سيتوف روفين، **أوهام الإمبراطورية وعظمة البرابرة** ترجمة أمل أبي راشد، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت 1995، ص 49.
- (35) ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، الترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت 1981، ص 6.
- (38) أرنست كاسيرر، **في المعرفة التاريخية**، ترجمة د.احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1997، ص 25.
- (39) بيار كلا ستر، **مجتمع اللادولة**، ترجمة د. محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ص 3.
- (40) دار يوش شايفان، **أوهام الهوية**، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقى لندن 1993، ص 39.
- (41) رايموند وليامز، **الثقافة والمجتمع**، ترجمة وجيه سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986، ص 23.
- (42) توبي هاف، **فجر العلم الحديث**، ج ١ ص 152.
- (43) علي عبد المعطي محمد، **تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991، ص 472.
- (44) د. فردريك معتوق، **تطور علم اجتماع المعرفة**، دار الطليعة، بيروت 1982، ص 56.
- (45) جورج لو كاش ، **التاريخ والوعي الطبقي**، دار الأندلس ، بيروت 1979، ص 56.
- (46) K. Mannheim , Essays on the sociology of Knowle. dge , London 1952,P.12
- (47) ديكارت، **مقال في المنهج**، من كتاب النقد التاريخي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة 1970، ص 297.
- (48) بول ماس، **نقد النص**، من كتاب النقد التاريخي، ص 270.

- (49) شوقي جلال، التراث والتاريخ، سينا للنشر، القاهرة 1995، ص 320.
- (50) عبد العزيز الدوري، فلسفة التاريخ، ص 370.
- (51) أما نول كنت، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، من كتاب النقد التاريخي، ص 283.
- (52) عبد الرحمن بدوي، أما نول كنت - حياته ومؤلفاته ومذهبه النقدي، الكويت 1977، ص 291.
- (53) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2 ص 272.
- (54) د. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت 1982.
- (55) أما نول كنت، التاريخ العام، ص 285.
- (56) حسن حنفي، المصدر السابق، ص 126.
- (57) عبد الرحمن بدوي، كنت حياته، المصدر السابق، ص 182.
- (58) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2 ص 276.
- (59) عبد العزيز الدوري، فلسفة، ج 2 ص 276.
- (60) فرانكلين باومر، الفكر الأوربي الحديث، ج 2 ص 9.
- (61) أما نول كنت، التاريخ العام، ص 288.
- (62) فرانكلين بأوامر، الفكر الأوربي الحديث، ج 2 ص 120.
- (63) ارنست كاسيرر، في المعرفة التاريخية، ص 12.
- (64) أما نول كنت - التاريخ العام، ص 295.
- (65) أما نول كنت، التاريخ العام، 295.
- (66) د. محمد محمد بالروين، مذاهب فلسفية كبرى، دار النهضة العربية، بيروت 1995، ص 79.

المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- اشفينسر، البرت: *فلسفة الحضارة*، ترجمة عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الاندلس، 1980، ص 117.
- بابيه، البير: *تاريخ الفكر الحر*، ترجمة عاطف علي، بيروت، معهد الانماء العربي، 1996، ص 108.
- بالانديه، جورج: *الانثروبولوجيا السياسية*، ترجمة علي المصري، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1990، ص 127.
- بالروين، محمد: *مذاهب فلسفية كبرى*، بيروت، دار النهضة العربية، 1995، ص 79.
- باومر، فرانكلين: *الفكر الأوروبي الحديث*، ترجمة احمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ج2، ص 121.
- بدوي، عبدالرحمن: *أما نول كنت - حياته ومؤلفاته ومذهبه النقدي*، الكويت (د.ن)، 1977، ص 291.
- بدوي، عبدالرحمن: *موسوعة الفلسفة*، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج2، ص 157.
- برلين، ايزايا: *نسيخ الانسان الفاسد*، ترجمة سميرة ملو عيود، لندن، دار السافي، 1993، ص 53.
- بورديو، بيار: *أسباب عملية: اعادة النظر بالفلسفة*، ترجمة انور معيث، سرت، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1996، ص 199.
- بياجيه، حان: *البنوية*، ترجمة عارف فيمنة وبشير اويري، بيروت، عويدات، 1985، ص 82.
- تودوروف: *نحن والآخرين*: ترجمة ربي حمود، دمشق، دار المدى، 1998، ص 38.
- توش، جون: *المنهج في دراسة التاريخ*، ترجمة ميلاد المقرحي، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، 1994، ص 202.
- تومسون، مايكل وآخرون: *نظرية الثقافة*، ترجمة علي سيد الصاوي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1997، ص 199.

- دكار، ادوار: **ما هو التاريخ**، ترجمة ماهر الكيالي وبيار عقل، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986، ص 59.
- الدوري، وآخرون: **تفسير التاريخ**، بغداد، (د. ن)، (د.ت)، ص 6.
- الدويري، عبدالعزيز: **"فلسفة التاريخ"**، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، الكويت، 1971، ص 66.
- ديكارت: **مقال في المنهج**، من كتاب النقد التاريخي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1970، ص 297.
- رو منين، جان كرسيتون: **أوهام الامبراطورية وعظمة البرابرة**، ترجمة أمل أبي راشد، سرت، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1981، ص 6.
- زيادة، معن: **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت، معهد الانماء العربي، 1997، ج 3، ص 615.
- ستر، بيار كلا: **مجتمع اللادولة**، ترجمة محمود كروب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، ص 3.
- سير، لوي التو: **مونتسكيو السياسة والتاريخ**، ترجمة نادر ذكرى، بيروت، دار التنوير، 1981، ص 46.
- سيرر، أرسنت: **في المعرفة التاريخية**، ترجمة احمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص 25.
- شايفان، دار يوش: **أوهام الهوية**، ترجمة محمد علي مقلد، لندن، دار السافي، 1993، ص 39.
- شوقي، جلال: **التراث والتاريخ**، القاهرة، سنا للنشر، 1995، ص 320 ز .
- صبحي، احمد محمد: **في فلسفة التاريخ**، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990، ج 2، ص 110.
- غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ترجمة خليل احمد خليل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1988، ص 226.
- فاخوري، عادل: **علم الدلالة عند العرب**، دراسة مقارنة مع السيميائ الحديثة، بيروت، دار الطليعة، 1980، ص 80.
- فوكوياما، فراسيس: **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة حسن احمد امين، القاهرة، مركز الاهرام، 1993، ص 66.

كنت، أما نول: نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة عبدالرحمن بدوي، من كتاب النقد التاريخي، ص 283.

لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، بيروت، دار الاندلس، 1979، ص 56.

محمد، علي: تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 472.

معتوق، فردريك: تطور علم اجتماع المعرفة، بيروت، دار الطليعة، 1982، ص 56.

هان، توبي: فجر العلم الحديث، ترجمة احمد محمود صبحي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ج2، ص172.

الهنا، غانم: فلسفة التاريخ، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الاتحاد العربي، 1988، ج2، ص985.

هورس، جوزف: قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت، منشورات عويدات، 1986، ص 124.

هوزكهيمر، ماكس: بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، بيروت، 1981، ص 6.

وليامز، رايموند: الثقافة والمجتمع، ترجمة وجيه سمعان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 23.

باللغة الانجليزية:

Collinywood the Idea of History, London, 1946, p. 63.

Eco, U., *Atheory of Semiotics*, London, 1976, p. 8.

Flew, Anthony, *Umes Philosophy of Belief*, London, 1961, p. 31.

Hook, Sidney, *Philosophy and History, Symposium*, New York, 1963, p. 91.

Mannheim, K., *Essays on the Sociology of Knowledge*, London, 1952, p. 12.

Shockleton, Roberrrt, *Montesyuiieu: Acritical Biography*, Oxford, 1961, p. 59.